

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Liu, Xiao Feng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-11 19:28:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167558

特洛爾奇的「現代」理解 及其神學意識

劉小楓(香港道風山基督教中心特邀研究員)

神學思想的拓展和演進與時代的知識學語境緊密相關：奧古斯丁之於新柏拉圖主義、阿奎那之於亞里士多德主義、改革派神學家之於近代人文主義、施萊爾瑪赫之於精神哲學的親緣，表明知識學語境與神學思想的擴建有衝撞式融合的關聯。

百年來，神學思想的知識學語境是什麼？我以為，首先是歷史學和社會學的生成和擴展。由此來看，特洛爾奇的神學思想就是百年來最重要的神學思想的擴建之一，因為，他不僅對近代歷史學的挑戰作出了強有力的神學反應，而且參與了社會學這門現代學科的建設，¹富有成效地嘗試了一種神學的社會學和歷史學的樣式。

特洛爾奇(Ernst P.W. Troeltsch)1865年生於德國奧格斯堡一個醫生家庭，先後在愛爾蘭跟從W. Bousset，在柏林跟從J. Kagtan，Ad. Wagner，在哥庭跟從A. Ritschl(1822-1889)等攻讀哲學、神學。1888年完成博士學業後與W. Bousset、

1. 參J.J. Schaag，《歷史與概念：對特洛爾奇和韋伯的歷史學方法論的批判研究》，Tübingen 1946。

W. Wrede、J. Weiss等建立後期「宗教史學派」。1891年，特洛爾奇以「論J. Gerhard和Melanchton的理性和啟示概念：對早期新教神學史的探討」論文獲講師資格。早年的特洛爾奇受H. Lotze(1817-1881)哲學和Ritschl神學思想影響，以後逐漸與之保持批判性的距離。由於對神學之外的人文學科(尤其哲學和歷史)的興趣，特洛爾奇非常關注時代的知識學進展；協調神學與人文科學的新的歷史衝突，構成了特洛爾奇思想的建構框架。1894年，年僅29歲的特洛爾奇被聘為海德堡大學系統神學教授。在海德堡執教期，特洛爾奇不僅與哲學家文德爾班(W. Windelband)、社會學家韋伯(M. Weber)、法學家吉利納克(G. Jellinek)建立了友誼並有親密交往，亦與當時知識界的重要社會學家滕尼斯(F. Tönius)、松巴特(W. Sombart)、西美爾(G. Simmel)和史學家邁納克(F. Meinecke)等有密切交往。²由於特洛爾奇不僅伏案研究學問，亦積極參與教會政治活動和國家政治活動，使其知識影響力不僅限於知識界。1915年，特洛爾奇應當時的學界泰斗狄爾泰(W. Dilthey)之邀，轉到柏林大學執教。不過，他的教授頭銜有些奇特：「文化、歷史、社會哲學及基督教歷史教授」。這是由於，當時的柏林大學尚由普魯士的路德宗保守派控制，抵制自由派新教思想。施萊爾瑪赫當初在神學系的教席已被逐至哲學系，神學系的教席自然不會輕予追隨施氏的特洛爾奇。

2. 特洛爾奇與韋伯的交誼尤其受到學界關注。由於他們兩人均致力於理解現代社會的產生根源和結構品質及其問題，他們擁有一些共同的研究領域。在學術上兩人互有受益，但在思想立場上，特洛爾奇與韋伯有重大分歧，特氏畢竟是神學家，他並未放棄對韋伯思想的神學批判。參H. Bosse，《馬克思、韋伯、特洛爾奇》，München 1971，37頁以下。特洛爾奇與韋伯之誼，參F.W. Grag，「學者之誼：對特洛爾奇與韋伯的評注」，見W.J. Mommsen編，《韋伯與其同時代人》，Göttingen 1988。

1923年，特洛爾奇因感冒引起的肺呼吸栓塞卒然而逝。哈納克(A.V. Harnack)在葬禮演說中稱：「他無可爭議地是當今時代的德意志的歷史哲學家，是自黑格爾以後德國曾擁有過的最偉大的歷史哲學家。……因為他把理念學和社會學(作為史學)這兩大思想域結合起來了。」³「歷史哲學家」這個稱號在當時的知識界背景中，意味着最豐富、最有力度的思想。特洛爾奇一生留下了極為豐富的神學、哲學、社會學和思想史著作。由於特洛爾奇的思想建樹越出了神學領域(自施萊爾瑪赫以來，迄今無出其右者)，對他的學科定位的評價不得不延伸至社會學、哲學(尤其歷史哲學和認識論問題)及歷史學(尤其思想史和宗教史)。他的主要著作有：《基督教會及社團的社會學說》(文集卷一，Tübingen 1912，1977第六版)⁴、《論宗教境況、宗教哲學和倫理學》(文集卷二，Tübingen 1913，1981第四版)、《歷史主義及其問題，卷一：歷史哲學的邏輯問題》(文集卷三，Tübingen 1922，1977第三版)、《思想史及宗教社會學論集》(文集卷四，Tübingen 1925，1981第三版)⁵、《基督教信仰學說》(München 1925)⁶。特洛爾奇的四部文集篇幅頗大(均約八百頁左右)，後三卷多為論文輯

-
3. A.v. Harnack, 「特洛爾奇的葬禮演說」, 見A.v. Harnack, 《探索與經歷：演辭與論文》, Giessen 1923, 367頁。特氏的生平, 參F.W. Grag / H. Ruddies, 《特洛爾奇生平》, Tübingen 1982; H-G. Drescher, 《特洛爾奇：生平與著作》, Göttingen 1991; 其思想發展脈絡, 參H-G. Drescher, 「特洛爾奇的思想歷程」, 見J.P. Clayton編, 《特洛爾奇與神學的未來》, London 1976, 3頁以下。
 4. 中譯本《基督教社會思想史》(香港1960, 1988第四版)僅為該書之節譯, 原著極為重要, 且幾近佔一半篇幅的注釋被刪去, 正文亦有刪節。
 5. 原擬定的「歷史主義及其問題」卷二並未出版, 但諸多有關篇什已收入文集第四卷, 此卷是特氏逝世後由H. Baron編輯的。
 6. 此為特氏於1911-1912年在海德堡大學的系統神學講課稿, 特氏逝世後由其妻整理、編輯。英譯本出版於1992年。特洛爾奇的教義思想長期以來被忽視。

要，然並未囊括特氏的全部單篇論文。《文集》之外的重要單篇論著有：《基督教的社會哲學》(Gotha 1922)、《基督教的絕對性與宗教歷史》(Tübingen 1902, München 1969, Gütersloh 1985 T. Rendorf 導論版)、《新教對現代世界之出現的意義》(München 1911, 1963 第三版)、《歷史主義及其克服》(Berlin 1924, 1979 第三版)⁷、《德意志精神與西歐》(Tübingen 1925, 1966 第二版)、《政治倫理與基督教》(Göttingen 1904)、《宗教學中的心理學與認識論》(Tübingen 1905, 1922 第二版)、《奧古斯丁：基督教的古代和中世紀》(München 1915)、《近代的新教基督教及其教會》(Berlin 1906, 1922 第二版)、《德國革命與世界政治論集》(Tübingen 1924)等等。

特洛爾奇不僅促使神學向現代人文—社會知識學開放，而且實際地建構作為一種人文—社會知識學的神學樣式，引發了辯證神學的猛烈抨擊。⁸作為自由派神學的思想代表，特洛爾奇的思想受到長達半個多世紀的抵制。近十年來，由於「後現代論」的出場，重審「現代性」成為人文—社會知識學各領域的一個迫切課題，特洛爾奇的思

7. 以上三篇論著已收入劉小楓編，《特洛爾奇文集II：基督教與歷史》，將由香港道風出版社出版。

8. 「辯證神學拒絕從啟蒙運動和德國唯心論哲學中產生出來的新教自由派。它通過重新解釋改革神學家，尤其路德之思想和重新理解保羅福音來與自由派論戰」。巴特對特洛爾奇的方法論和知識學目的尤為不耐煩。不過，辯證神學代表巴特、戈嘉頓和布爾特曼與特洛爾奇的關係很複雜，至少戈嘉頓和布爾特曼清楚地懂得特洛爾奇的神學問題之意義。參R. Morgan,《特洛爾奇與辯證神學》，見J.P. Clayton編，《特洛爾奇與神學的未來》，同前，34, 42, 55頁。特洛爾奇對神學論爭中的知識學態度在他對戈嘉頓的評論中表達出來：在神學論爭中，他訴諸的不是自居信仰的純正斷言或判教式的批評，而是客觀的審視立場。參特洛爾奇，「一棵齊爾克果之樹上的萍果」，見J. Moltmann編，《辯證神學的開端》，卷二，München 1987, 139頁。

想日益受到歐美神學界和人文—社會科學界的注意。⁹我以為，當今神學界乃至其它人文—社會知識域必須面對的一些「現代性」難題，特洛爾奇已以敏銳的學術感覺審理過了。

特洛爾奇的神學、哲學、社會學和思想史的學術建構，是設立在他對「現代現象」(Moderne)的理解之上的。¹⁰「現代現象」構成了他的整個學術思想的中樞站：為了理解現代現象，他清理社會和思想的歷史脈絡，為了發展基督神學，他從現代現象的問題性出發。

我以為，特洛爾奇與巴特的神學思想是二十世紀最重要的兩條不同的思想路線。¹¹二十一世紀基督神學的進路，將可能是在這兩條思想路線的協調或綜合的可能性中出現。在現代知識學和思想語境中，巴特思想是神學的利錐，特洛爾奇的思想是神學的鈍錘。就神學和基督信仰面臨的現代性問題來說，利錐與鈍錘各有其用，不可或缺。本文意圖不在於平面述及特洛爾奇極為豐富的和學術

9. 不僅神學思想界長期忽視特洛爾奇，社會思想界也忽視他。此僅舉兩例：W. Bernsdorf等編的權威性《國際社會學家辭典》(上卷，北京1987)中僅有不足一頁篇幅介紹特氏；H.S. Hughes頗有聲譽的研究歐洲上世紀末至本世紀初的大著《意識與社會》(台北1986)對特氏的評說簡單而輕浮。人文學界重新重視特氏的證明之一是J. Speck主編的多卷本《大哲人的基本問題》之卷四Philosophie der Neuzeit IV(Göttingen 1986)中已將特氏列入大哲人之列。《特洛爾奇研究》學刊(H. Renz / F.W. Graf編，Gütersloh 1982以後)正是在「後現代論」的思想攻勢中創設的：第一輯「特洛爾奇生平及著作史研究」(1982)，第二輯(尚在編輯之中)，第三輯「新教主義與近代」(1984)，第四輯「爭議的現代現象」(1987)，第五輯為在神學思想層面復興特洛爾奇最有力度的倫多夫的專著：T. Rendtorff, 《現代中的神學》，Gütersloh 1991。德國「特洛爾奇研究協會」亦於1982年成立。
10. 「現代狀況的出現及其問題，不僅構成了特洛爾奇全部著作的設問出發點，而且構成了其全部著作一貫的關鍵點和內在的中心。」E. Stoiz, 《特洛爾奇對現代世界的解釋：近代和世俗化的問題性》，Hamburg 1979, 114頁。參W. Köhler, 《特洛爾奇的思想》，Tübingen 1941, 17頁以下。
11. 參T. Rendtorff, 《現代中的神學》，同前，第二、三兩章；S. Sykes, The Identity of Christianity, London 1984, 148-210頁。

成就，而在於考察特洛爾奇對「現代現象」的理解，並按照這種理解去理解他的神學思想的問題意識。

特洛爾奇的「現代」理解，最重要的文本是《現代世界》¹²、《基督教的世界觀及其對抗思潮》¹³和《新教對現代世界之出現的意義》等。然而，特洛爾奇的「現代」理解也通過一些具體的論題表達出來，如「基督教的未來諸可能性與現代哲學的關係」、「現代歷史哲學」、「當今神學的和宗教的處境」、「現代主義」¹⁴、「斯多亞—基督教的自然法與現代世俗的自然法」、「路德、新教主義與現代世界」、「『古代方式』和『現代方式』與人文主義和宗教改革的關係：愛拉斯莫的宗教—神學意義」¹⁵諸文。這些論文或關注現代現象的某一具體方面，或將現代現象的某一方面與古代現象的某一方面加以比較研究。不可忽視的是，在特洛爾奇的其它論著中，即便課題定位與現代現象無關，也散見其對現代現象的論斷。如《基督教會及社團的社會學說》一書，開章及結語，都涉及現代問題。

特洛爾奇的「現代」理解是他的所有論著的前理解。由於特洛爾奇力圖從政治、經濟、法律、宗教、科學、思

12. 這篇文本實際由八篇寫於不同時期的單篇論文組成，它們構成了特洛爾奇對現代世界的一般性解釋，這八篇論文之論題是：1. 現代精神的本質；2. 啟蒙運動；3. 十七至十八世紀的英國道德論者；4. 有神論；5. 萊布尼茨與敬虔派的肇興；6. 德國唯心論；7. 十九世紀初的復辟時期；8. 十九世紀。見E. Troeltsch, 《思想史及宗教社會學論集》(文集卷四), Tübingen 1925, 297-649頁。

13. 見E. Troeltsch, 《論宗教境況、宗教哲學和倫理學》(文集卷二), Tübingen 1913, 227-327頁。

14. 均見E. Troeltsch, 《論宗教境況、宗教哲學和倫理學》(文集卷二), 同前。部分英譯見E. Troeltsch, *Religion in History*, Minneapolis 1991。

15. 均見E. Troeltsch, 《思想史及宗教社會學論集》(文集卷四), 同前。

想等各方面來透視現代現象，使得他的論題非常廣泛。這樣一來，即使要分析特洛爾奇的「現代」理解，也是一項涉面極廣的課題。因此，本文只着重關注他對現代現象的本質及其與基督教的關係的理解。我將扼要分析他的幾個主要論點，然後把特洛爾奇的「現代」理解與他的神學思想的問題意識及其學術構想聯繫起來加以評論。

一、近代與現代世界的起源性關聯

近代(Neuzeit)與現代(Moderne)¹⁶是兩個不同的時代概念。十七和十八世紀歐洲發生的政治—社會巨變和思想—文化巨變，被特洛爾奇視為這兩個時代概念的區分標誌。這場巨變自身的標誌則是啟蒙運動和英國、美國、法國的革命。「啟蒙運動」(die Aufklärung)是最為關鍵的轉折點，它是「歐洲文化及其歷史的真正現代時期的開端和基礎，與直到當時仍佔支配地位的教會式和神學式文化形成對立」。¹⁷特洛爾奇在考察這種對立時，關注的首先是近代和更往前的中世紀與現代的起源性關聯：現代世界的出現，不是一種截然斷裂式的文化—社會生成，它與古代的社會和思想保持着連續性。近代的政治和思想革命過程打破了文化與基督教、教會與社會生活秩序的一統性，這種一統性從猶太—基督教的形成期一直延續到近代，特洛爾

16. 「現代」(Moderne)是一個頗有爭議的概念，爭議性在於一、時代分界；二、含義和用法，例如「現代」與「現代性」(modernité)的差異。討論這一概念已有許多文獻，不同學科角度有不同的重點觀察；歷史學方面可參H.U. Gumbrecht, 「現代、現代性、現代現象」，見O. Brunner等編, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, 93-120頁；柯林達, 「現代性觀念」，見《知識分子》1993夏, 43-70頁。

17. E. Troeltsch, 「啟蒙運動」，見《文集》卷四，同前，338頁。

奇稱之為「封建—貴族制—大公教的生活秩序」。¹⁸一統性的破裂，意味着分化。近代的歷史就是一部分化史(Differenzierungsgeschichte)：政治、經濟、科學、宗教現象紛紛從國家—教會的一統性文化中離異出來，走向各自的獨立之域的建構。這種離異起於十三世紀，至十六世紀開始加巨，至十七、十八世紀才形成一種巨變式的社會—文化現象。因此，特洛爾奇斷言：「現代世界以十七世紀向十八世紀的過渡為開端。」¹⁹

為了弄清近代與現代的連續性的起源關聯，特洛爾奇着重考察了宗教改革。他的分析方法是，把宗教改革置於整個歐洲的思想文化和社會變遷的歷史中加以考察，並由此引出現代之前的近代歷史。對宗教改革的分析，是建立在諸多不同的關節點上的：初期新教的形成及分化(路德宗、加爾文宗、聖公會)，不同的宗派對現代世界的構成均有各自不同的意識—社會功能；初期新教(Altprotestantismus)與後起新教(Neuprotestantismus)的劃分，這涉及到中世紀的一統文化型的基督教形態與近代世界的分離文化型的基督教形態的基本差異；禁欲新教(der asketische Protestantismus)作為伴隨改革運動的屬靈—神秘思潮，與現代世界的理念內涵的建構關係。特洛爾奇力圖描述整個改革運動的結構和流變，目的在於解釋近代及其與現代的歷史關聯，但還有一個更深層次的設問：現代世界中出現的宗教和神學危機，在其歷史的起源上是如何構成的，換言之，他要解答的是現代社會和思想狀況的問題起

18. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教與教會》, Leipzig 1922, 433頁。

19. E. Troeltsch, 《十八世紀的宗教學和神學》, 見Pr.J. 114(1903), 50頁。

源。因此，特洛爾奇相當關注古代性(Antike)與現代性的實質關聯。在他看來，古代性仍是現代世界的實質性基礎之一，問題僅在於，在現代世界中，古代性已不再純粹，它通過基督教會的傳承在近代得以復興——新人文主義。新人文主義與新教運動構成了近代二百年的基本歷史趨向，這兩個歷史動向的關係之間的張力和融構形成了近代文化的特徵。

重要的是，近代與現代不同，因為，初期新教仍然力求建立新教文化的思想和政治一統以及教會性的國家組織，這就與中世紀的國家—教會式的一統文化有形式的相似之處。但初期新教的這一企圖被十八世紀的啟蒙運動和市民革命摧毀了。如果說，新教與現代世界有直接的關聯，或者說，新教帶有現代性的特徵，當應指後起新教而非初期新教。特洛爾奇毋寧想強調初期新教與中世紀的文化和思想上的結構類似和關聯。他反駁這樣的論點：宗教改革與文藝復興站在共同的反中世紀的思想制度的立場上；另一方面，他也反對這樣的論點：宗教改革是在糾正中世紀基督教形態，致力復興原初基督教形態。他的論點是：初期新教的基本理念是從中世紀神學的連續性中生長出來的。這種連續性體現在初期新教力圖用中世紀的超自然理念重新解決中世紀問題。特洛爾奇列舉了初期新教四個主要的與中世紀神學相連續的理念：1.恩典和信仰概念；2.倫理和文化理念；3.國家教會一體理念和4.教會及威權學說。²⁰特洛爾奇詳細論證了新教的這四大理念的中世紀大公教式的起源，並得出結論說，新教史的最初二百

20. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》，同前，438頁。

年儘管在逐漸化解中世紀的思想和社會，卻是「中世紀的一朵晚葩」(Nachblüte des Mittelalters)。²¹然而，初期新教的教派分化(路德宗、加爾文宗和聖公會[Anglikanismus])造成的不是一個一統的中世紀，而是「三個中世紀」。²²

一旦新教的發展與新人文主義相結合，就具有了建構現代世界的功能，這時，新教已向後起新教發展。後起新教超越了初期新教的如下基本原則：教會建制的客觀性、聖經無誤、國家式教會對社會的統轄。自十七世紀末以來，新教逐漸採納了新人文主義或屬靈主義(這導致對國家政治的宗教式冷感)，向後起新教發展，教會建制的理念已向自願性和個體認信轉移，原則上認可了宗教認信和教會建構的多樣性和不同差異的可能。在近代基督教史上，初期新教與後起新教的差異，在特洛爾奇看來，是決定性的，它構成了近代向現代轉化的關節點：**初期新教與現代截然對立，從初期新教沒有直接通向脫離教會一統型文化的現代文化的路，而後起新教本身則已是現代文化的一個基本組成部分。**²³

新教的宗教改革運動，在特洛爾奇的理解中，從整體來看，具有雙重形象：一方面，它實際上強化了「教會性強制文化的理念」(Ideal der kirchlichen Zwangskultur)，是對中世紀文化理念的進一步堅固，因此完全是中世紀思想的一種社會行動；另一方面，它又是一種新的、革命性的思想樣式，引發了從教會式社會一統性中分離出來的世界文化，因而打破了教會式文化和社會的統一體。²⁴這實際上

21. 參同上，453頁。

22. 參同上，454頁。

23. 參E. Troeltsch，《新教對現代世界之出現的意義》，München 1911，29頁。

24. 參同上，44頁。

是在說，十六、十七世紀是中世紀向現代過渡的兩百年。

特洛爾奇詳細分析了近代兩百年的各種文化形態(家庭、法律、國家、科學、藝術)，以此論證宗教改革之影響的含糊雙重性。他得出的結論是：儘管新教對現代世界的出現有決定性的促動作用，但是，現代式的國家—社會之組織形式，與此形式相關的法律理念、政治哲學、倫理一形而上學之基礎，資本主義市民的贏利和職業精神等等，無一是由新教締造的。新教只是提供了一個可供資本主義生成的自由空間而已。²⁵

二、現代的形態和品質

特洛爾奇對近代和宗教改革之雙重性質的論斷表明，要理解現代形態，首要的困難仍在於，過去的世界的持續力量與新出現的社會和思想因素糾纏在一起。因此，在分析現代形態時仍要注意新中的舊，或通過新來達成的舊因素。

現代世界中的新文化因素是什麼？由於中世紀的文化和社會形態總體上講是教會威權式文化，現代文化和社會的基本因素就正好與之相反：知識學的理性主義對抗教義神學，人的自律對抗超自然的威權，歷史相對主義對抗無誤的啟示真理，世俗的國家組織對抗神權國家形態，國家式的寬容對抗教會式的不寬容，行動的內在世界對抗禁欲

25. 參同上，85頁。關於西歐資本主義的起源與基督教的關係，韋伯強調新教，松巴特強調天主教(參Der Bourgeois, Bern 1923, 以及《現代資本主義》兩卷，上海1936，台北1991)，舍勒(M. Scheler)趨向於韋伯的論點，但亦靠近特洛爾奇的解釋，參舍勒，「資本主義精神三論」，見《全集》卷三，Bern 1955。布羅代爾則反韋伯，稍偏向松巴特，參布羅代爾，《資本主義的動力》，香港1993，38頁以下。

的彼岸世界，進步的樂觀論對抗原罪的悲觀論。特洛爾奇把現代的本質歸結為兩個主要原則：世俗—理性化的個體主義和神性的內在論。²⁶由於新教塑造了宗教的個體主義，它對現代世界的本質之構成，才能說是決定性的。但現代世界的形態(國家、社會、經濟、科學和藝術)，不是新教一手構造出來的。這裏有一個饒有興味的問題：一種截然反基督教化世界的形態是如何包含着一種純然基督教的品質。這正是特洛爾奇要問的問題：現代之社會和思想形態的終極根源究竟是什麼？

究竟什麼是現代形態？特洛爾奇從兩個層面展開分析：客觀的制度層面(國家、經濟、法律)和主觀的意識層面(知識學、藝術、哲學、道德和宗教)。前者涉及生活的實在基礎，後者涉及世界理解和自我理解以及意義問題。現代形態的基本描述可以是：政治上的民族主權國家，經濟上的資本主義經營，法權上的世俗—人本自然法，知識學上的意識歷史化，精神上(藝術、哲學、道德、宗教)的非理性個體化。

對現代形態的諸要素，值得逐一解析。

現代國家被特洛爾奇描述為「國家的世俗化」(die Säkularisation des Staates)，即國家成為世俗的制度組織具自立性的軍事—行政的基礎設施，這是「現代世界最重要的事實」。²⁷世俗性的含義指，現代國家的形而上一倫理的正當性根據是「此岸原則」(Prinzip der Diesseitigkeit)，它根據自行負責的理性主義來建構自己法權的和統治技術的要素。「現代國家以理性的、此岸的天命取代了非理性的、

26. 參同上，21頁以下。

27. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》，同前，391頁。

神意天命。」²⁸這種國家理念對中世紀是完全陌生的，因為中世紀的國家理念只知道宗教性的管轄方式和精神的世界帝國。現代國家的理念的邏輯是權力思想(中央集權和軍事力量)。現代國家不認國家宗教，相反，它正是在與教會的抗爭中日漸意識到自己的世俗性的權力本質。國家是人的聰明才智(立法者和政治家)的建構設造，他們設計出世俗的憲法、技術和組織。現代國家沒有再採用中世紀普遍式的、超感性的理念空間，而是試圖建立自足的實在領域。因此，現代國家不再為上帝的尊榮效力，而是為自己的尊榮效力。「上帝的至上主權變成了國家的至上主權」。²⁹重要的是：現代國家在從教會及其精神的上層管轄中解放出來的同時，它已挪用了教會的管轄機制，從這一意義上講，現代國家與教會國家又有某種內在關聯。

這種關聯引致現代主權國家在政治發展中的裂痕(Zwiespältigkeit)或二歧性效力：一方面，生活領域日漸理性化，另一方面，非理性訴求、個體精神的訴求以及各種次級宗教都有了自由伸展的空間。所謂二歧性是指理性化和非理性化因素的共存，這是特洛爾奇描述現代世界之結構品質的一個重要範疇。就國家形態而言，二歧性具體表現為，國家雖從教會的精神管轄中解放出來，仍然必須讓教會的普遍式的超感性價值理念繼續存在，國家儘管把教會逐回到宗教領域，卻不能也不願代替教會的精神擔當；國家懂得自己對精神世界是無權能的，只能限於世俗的事務。基督教的超世相關性與國家的純此岸原則必然生發種種衝突和緊張。國家知道應利用超世價值，卻又不能與其

28. E. Troeltsch, 「現代精神的本質」, 見《文集》卷四, 303頁。

29. E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》, 同前, 392頁。

純此岸原則和理性原則協調。

現代經濟形態，若從純形式的描述上講，即資本主義。特洛爾奇給資本主義的純形式的界定是：

[資本主義]以生產工具為基礎，用機器和貨幣製造盡可能多的產品，在盡可能經常重複的突變中，構成一種自由地建構的未知的市場。³⁰

資本主義交換的機制由非個人化的抽象物「資本」的運動法則所決定，它具有自由的勞動工資制度、自由的勞動分工和無限制的商貿活動作為結構性基礎。由此，企業逐漸取代了父權式的家庭經濟，工商文化取代了封建式的農民—城鎮文化。古代和中古一無所知的國民經濟學隨之形成。

資本主義作為經濟制度，不僅構成了社會的物質生產新的條件和形式，而且深層地更改了社會的階層建構，因而也更改了社會的生活樣式：一切都是理性化的、按商品生產和商品銷售的機制來建構的，不僅勞動，而且社會和整個生活領域都因此而適應機制化了；隨着因企業經濟而不斷聚集的人口和勞動的密集化，大城市出現了，大城市的倫理亦隨之出現，並對日益遠離自然和生活的直接性的城市群衆產生理念性影響。由此，資本主義經濟制度引導出一種新的社會聯盟和群體形式，這些聯盟和群體不是靠情感和信仰來維繫，而是靠計算、紀律和未來保障來維繫，個體主義訴求作為其平衡因素必然高漲。資本主義的

30. E. Troeltsch, 「現代精神的本質」，同前，308頁。

社會效力亦是二歧性的：一方面，資本主義促成了人的一切旨趣、思想和奮求的此岸感之超常高漲，因為生活世界的全面理性化給予被切割的主體一種「人之力量的高昂感」(Hochgefühl)；另一方面，它又使社會生活「原子化」、「非個體化」(atomisierend wie depersonalisierend)，營造了一種物質主義的精神氣質。由於計算式的商品拜物教的呆板的自我限制，受制約的生活實在日益固結於緊縮的個體範圍。³¹平等的民主和自由的民主成為兩種性質不同的與之相對應的政治訴求。

這種分析顯示，特洛爾奇不僅把資本主義作為經濟制度來看待，也作為文化制度來看待：資本主義的文化特徵體現為現代人之生活的此岸性和理性化特質，同時，它也更改了過去長期被信奉的一切行為的社會依賴諸形式，其後果是非理性的生活意向的高漲。

國家和經濟是社會生活的兩大支柱。法律雖然有其自己的校準功能，但基本上是隨政治、經濟的結構形態變化而生的。對現代法律的考察，特洛爾奇首先關注的是其奠基原則：「人本」(Humanität)理念。這一理念原本有一個宗教動因，但為了世俗自然法的正當性，這一宗教動因被棄置了。現代的世俗自然法的正當性與斯多亞—基督教自然法不同，它把一般人性抬高為普遍的基礎。重要的是，現代的一般人性理念並無宗教—倫理的預設，而只有一種人類學的基設：「人本成為人之自然系統的所有力量和衝動的自然性裝備的另一表達式，個人從這種自然系統來營造其現實社會的心滿意足的基設」。³²人性的古典式的和

31. 同上，309頁以下。

32. 同上，312頁。

審美的理念被置換了，即不再是要達致美的人性，不再追求個體的自我伸展的貴族化原則，而是要達致福利和舒適，追求人人一樣的人性普遍理念。人性的罪性悲觀論被否棄，人的自然本性的權利日益上升，連刑法也必須因之而不斷人道化。民主意義上的普遍平等理念和自然法權意義上的自然人性的理性理念成為現代法律的基石。

現代的人性概念也包含着一個深層的二歧性，一方面，人性概念受基督教或希臘主義影響，把人性理念化為一種善和美的樂觀原則，另一方面，由於實用主義和經濟的影響，現代人性概念對所有的精神價值冷淡，而且「尊化殘忍」(Verherrlichung der Brutalität)。³³因為，自然人性中事實上包含着不平等，人的本性理念必然向為生存而競爭和以力取勝的定義推移。

科學是除了國家、經濟、法律等制度性因素之外，最強有力的現代世界力量，它取消了生活關聯的啟示定向和彼岸定向，把自我信賴的理性作為生活關聯的基礎。自然科學是現代科學之頭胎生子，就其純技術—工具性的自然旨趣而言，它與中世紀的唯名論經院哲學和文藝復興有承繼關係。但是，自然科學的方法論的唯理主義致力把數學原則轉換為思想的機制性的運用法則。它戰勝了中古的教義式思想原則，由此把反思推為思想的本質，科學也因此成為個體生活的理性基礎。重要的是，自然科學的理念也在促成抽象的、原則性的個體主義，儘管自然科學本身非常具體。因為，把個體比作機械系統的原子，恰好促成理性化的個體主義。³⁴

33. 同上，313頁。

34. 參同上，315頁。

現代科學的第二胎生子(歷史學)和第三胎生子(社會科學)置換了傳統的神學形而上學，致力於建構關於國家、社會、法律、道德、宗教的自然知識系統。由於社會制度層面的變化引致一般視域結構的變化，與傳統知識的距離逐漸增加，社會生活經驗巨增，歷史學和社會科學的方法論原則基本上已成了一種批判一切的原則。理性主義的筆墨用歷史主義的書法書寫出無限制的相對主義的知識圖景，而這幅相對主義的知識圖絕然是非理性主義的。³⁵現代人文—社會科學的二歧性在此顯露出來。

現代世界中，藝術發生了突變：奧古斯丁式的感性悲觀論遭到否棄；藝術的現代性表現為對感性的重新發現和強化此岸感，致力恢復此岸世界的感性品質，結果是：現代藝術肯定並且抬高了基督教式的內心性和個體性，竭力去捕捉絕然屬己的、原創性的自我或個體。藝術家的倫理就是原創性、感覺性(Sensibilität)。重要的是：感覺性—感性至上在現代文化的結構中，成為抽象理性和實證經驗的互補要素，這樣一來，藝術之維就成了現代理念的一個決定性的基本特徵。現代藝術取消了擬人式的上帝—世界二元論，它本身成為沒有世界之開端和終結的神與人的永恆本質關聯。現代藝術的本性是悲觀主義的，它知道自己的源泉來自痛苦和負罪，只不過，痛苦和負罪失去了與上帝的關聯，只有與此世的關聯。現代藝術的倫理本質上是一種唯我論。

在藝術中，理性化和非理性化的二歧性是相互滲透的，其滲透方式經常以對立的方式表達出來：對此岸的現

35. 參同上，316頁以下。

實世界的冷靜描繪與對個人的內在世界的狂熱表達。藝術的理性化此岸世界總是不同於國家的、社會的和經濟的此岸世界，而在藝術的個體主義之上又總漂浮着一種非理性的東西，一種臆想的和諧、象徵或理念，其本質是貴族性的。現代藝術總要站在政治權力、贏利感和平等個人主義的對立面，本質性地構成了現代圖景的分裂因素。

在哲學方面，由於神性二元論景觀被拋棄，現代哲學與古代—中世紀哲學相對立，但它仍然借助於形而上學—神學的總體性基本規定去把握所有實在。因此，現代哲學並非一種「全然的創新」(volle Neuschöpfung)，毋寧說是倫理、宗教、哲學的傳統與新的動因和認知的折合。新的只是，哲學已然脫離了傳統式的教會聯盟，日益成為一門專業科學，並拒絕任何專業知識原則之外的預設前提和基本權威。但是，由於這門專業科學成了方法論式的不斷反省，規範性力量已然喪失(因為不再相涉反省之內容)；又由於自身前提的不斷修正，這門專業科學的內在關聯和統一終有一日會被破除。特洛爾奇以為，現代哲學的未來可能會是精神領域中「打碎一切的懷疑」(alles zersetzenden Skepsis)。³⁶應該說，哲學的後現代狀況實現了特氏預見的這一現代哲學的未來前景。

面對現代現象中五花八門的新理念，現代哲學始終面臨着一個把各種理念加以收拾整頓的任務。但它顯得手足無措，不斷重複着新的起點，以便把新的理念世界系統化。在現代世界中，哲學的文化意義更多地僅在於一種精神的持存和一般情緒的表達。除此之外，現代哲學還把世

36. 參同上，321頁以下。

界觀和人性觀知識學化了，它要校正質樸的、直覺的生存見解。

整個現代世界的走向，看來都是在使純此世的生存及其根據自足化，這才有解除國家—教會式的一統文化和傳統的威權。道德方面的情形亦如此：道德與宗教、法律、與習俗根本上分離開了；由此形成了一種倫理學的建構，旨在使道德脫離實質規範，使規範的倫理律令形式化。道德的形式理念意為「自律的、內在奠定的確認道德」，其基礎仍是道德的個體主義。³⁷另一方面，國家和法律的世俗化也形成了自己的道德—國家理性。無論國家倫理還是個人倫理，都轉向一種新的生活目的的價值體系。現代倫理的取向(此岸)、基點(良知感)和評價原則均與古代倫理不同。麻煩在於，這種道德論的基礎總是不穩固的，它不得不去尋求一種形而上的宗教的奠基，以便使道德最終能與生存的終極意義不斷綫。³⁸然而，由於道德的共同感之基礎已喪失，不可避免多元道德或分離性道德的出現。

既然古代—中世紀是宗教或教會性的社會，現代世界是從這種社會形態中擺脫出來的，那麼，現代世界就幾乎可與一場「嚴重的宗教危機」劃等號了。首先是教會與國家政治生活的分離，即教會史與政治史的分離，宗教逐漸向相對封閉的文化形態轉型，而教會本身也日益喪失其內在的一統性，向多樣的教會組織形態轉型，基督教的舊一統被打破了。³⁹國家與教會的關係一旦鬆馳，世界的文化

37. 參同上，326頁。

38. 這一論斷看來是特洛爾奇通過對康德倫理學的分析得出來的。

39. 參E. Troeltsch, 「現代精神的本質」, 同前, 329頁; 《近代中的新教基督教和教會》, 同前, 632頁。

目的一旦脫離了禁欲主義系統，基督教就置身於一個全新前提面前，它必須重新考慮自身的社會學的組織建制和神學的着重點。

基督教會和神學的現代處境，是特洛爾奇思慮的一個主要問題，這也包括他對新的宗教現象的社會學關注：除了基督教的傳統教會建制有了很大變化，基督教對整個歐洲的文化世界的統一力量日漸削弱，還有教會建制外的宗教的出現，它要麼帶有審美主義色彩，要麼帶有科學主義色彩。在基督教的信仰樣式方面，日漸增強的是個體主義的、屬靈論的信仰，教義的色彩趨於淡薄。基督教自身在現代世界中正在經歷一場重新建構，但顯然還沒有找到一個明確的草案。已然發生的情形是：教會式文化轉向了理性一個體主義式文化，隨後又轉向了主體一個體主義式文化。⁴⁰在現代世界的形成過程中，基督信仰進一步分裂：即基督信仰產生了雙重形態—教會式信仰與自由的、受哲學和科學影響的信仰。在宗教生活形態方面，則出現了非教會式的宗教生活形式。在現代世界，國家與教會分離，甚至生活與文化的諸多領域與教會分離，但絕不等於與基督宗教分離。這一論點在我看來是相當緊要的。它意味着基督教的發展在現代世界已在相當範圍內越出了教會領域，因此基督教不能只等同於其教會形態，基督教與基督教會不是同一概念，前者的涵蓋面要大得多。特洛爾奇已充分注意到當代神學關注的教會外的基督教現象。就現代宗教現象的本質而言，宗教有如一顆磁釘，它找不到一個能吸住它的土壤，只是在擺動。

40. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》，同前，609頁。

三、現代世界的類型

在我們進一步討論基督教及其神學的現代性難題之前，還需要考察一下特洛爾奇對現代世界的類型分析：現代世界乃至現代主義，都有不同的類型，在把握現代世界和現代主義的總體特徵之後，必須進一步理解其差異，否則，對現代世界的理解，就會喪失歷史的具體性。

現代世界本身，在特洛爾奇看來，就是一種歷史的類型，與之相區別的是古代類型(Antike)和國家—教會—統化的中古類型。他對現代類型的定義是：「現代世界是從自己歸罪的未成年(selbstverschuldeten Unmündigkeit)進入自由的成年和自我規定。」⁴¹現代的基本形式原則是道德個體的個人主義和理性化理性的自律。但從歷史的具體性來看，現代原則的歷史構成，又是有差異的。這是由於不同的民族與自身傳統的複雜關係所導致的。特洛爾奇主要分析了三種類型：啟蒙時代、德國唯心論和十九世紀。這種類型的劃分，帶有歷史發生學的建構框架，通過給現代世界一個歷史系統的描繪，以便對現代世界的現象學的本質規定不致僅只是一些抽象的界定。

3.1. 「啟蒙時代」(die Aufklärung)，在特洛爾奇的用法中，是一個中性概念，即不帶有這個詞本身具有的意識形態色彩，它僅指歐洲歷史的一個階段或時期，在這一時期，社會和文化生活的整體面貌發生了改變，因此，啟蒙時代標誌着歐洲歷史和思想的一個不可逆轉的片斷。特洛爾奇力圖避免對啟蒙時代的抨擊或讚頌，以歷史學的中立

41. 參E. Troeltsch, 《自律與現代世界中的理性主義》，見IWW.1 (1907) 202頁。試比較康德的啟蒙定義。

原則，審視啟蒙時代所造成的基本的、持久的轉換究竟是什麼。

啟蒙時代的重要性在於，它不是歐洲歷史的一個暫時性的插曲，而是一個劃時代的界限：它給一切可稱之為現代思想和社會生活之問題標上了日期。在啟蒙時代，種種現代問題已開始萌生，而種種解決這些問題的嘗試和批判啟蒙也已出現。⁴²要確認現代世界，必須從啟蒙時代開始。基督教的文化世界的崩陷正是由此時開始的，要認識基督教會及其神學的現代狀況，亦必須由啟蒙時代開始。

啟蒙時代是歐洲文化和歷史的現代時期的開端和基礎，它與迄至當時佔支配地位的教會式和神學式文化截然對立。……啟蒙時代絕非一個純粹的科學運動或主要是科學運動，而是對一切文化領域中的文化的全面顛覆(Gesamtumwälzung)，帶來了根本性的世界關係的最重要的移位和歐洲政治的完全更改。……啟蒙時代的基礎在十七世紀以及更往前的文藝復興，其繁盛期在十八世紀，衰落於十九世紀。⁴³

從這一開端描述中，可以看出，特洛爾奇對啟蒙時代

42. 參E. Troeltsch, 《歷史主義及其問題》(文集卷三), 同前, 192頁。我不贊同「後現代」提法的原因之一亦在於此：「後現代」的現代性批判，以啟蒙思想批判為起點之一，這種批判在啟蒙時代已出現，並持續至今。霍克海默和阿多爾諾用「啟蒙的自我摧毀」來標明現代性處境：「社會中的自由是與啟蒙思想不可分的。但是，我們相信，我們也清楚地認識到了，這種思想的概念，以及這種思想錯綜交織在其中的社會的具體的歷史形式、機制，已包含了今天到處都表現出來的衰退的萌芽。」霍克海默/阿多爾諾，《啟蒙的辯證法》，重慶1990，3頁。現代性問題的不斷出現及其解決嘗試的不斷更新，構成了現代思想的基本語境。

43. E. Troeltsch, 「啟蒙運動」, 同前, 338頁以下。

的界定，在時間上相當寬。按照他的觀點，啟蒙時代起源於十三、十四世紀的城市—市民文化，並不僅只限於法國的啟蒙運動。但啟蒙運動的本質仍然是清楚的：即全面地從根本上反對基督教的二元論之超自然形態，力求建立內在的一理性的世界解釋，使所有生活領域變成一個自在的有機組織。啟蒙精神的理念是抽象的個人主義和主體主義，樂於不斷改進的功利主義以及無限制的樂觀主義。

啟蒙時代的思想中首先重要的是政治哲學：它以自然認識的原則為基礎，提出了國家主權至上論(契約論)，使國家的建構不再是上帝授權的行為，而是人的自然理性的成品，政治社會因此從世界與精神的關聯中脫離出來。以國家理性的理念為基礎的國家契約，在特洛爾奇看來是「啟蒙時代的真正開路先鋒」。⁴⁴因為，它為經濟和社會生活的非宗教化鋪平了道路：商業擴張的經濟過程，技術工業結構的擴散都是世俗政治建構的後果。世俗政治建構打破了封建制的經濟結構，全面促動了經濟自由，使經濟活動從文化社會的關聯中分離出來。隨着經濟的擴張，市民階層才出現並日趨結集⁴⁵。政治上的國家主權論與經濟上的重商論攜手，而政治—法權的自主與勞動—資本的自由互相補充。⁴⁶

國家政治形態和經濟生活的改變，是啟蒙時代的社會事實方面；在思想層面，出現了溫和的、宇宙政治的泛愛論，它與一種原則性的自律思想相關聯，而自律思想又是

44. 同上，339頁。卡西爾的論斷與特氏的論斷一致：在啟蒙時代，政治哲學成了全部理智活動的中心，一切別的理論旨趣皆以之為鵠的和核心。參卡西爾，《國家的神話》，杭州1988，195頁。

45. 參特洛爾奇，同上，343頁。

46. 參同上，344頁。

由新興自然科學和歷史學激發的。⁴⁷古代—基督教中古傳統的神性目的論的世界圖景被經驗—數學操作的自然知識圖景置換，由此建構起一套理性的、直觀的對物理世界的說明，經驗—數學化的自然知識學則是對中古唯名論思想的推進、演化或推衍。

現代科學本身也是一種形而上學，它儘管拒斥傳統的神學—哲學形而上學，卻繼承了傳統形而上學的根性；力圖把握真正的終極實在，只不過，終極實在的空間位置轉移到經驗之域。與自然知識學同樣具有重大意義的是歷史知識學，這種一般性的哲學的歷史描述，取代了神學、法學和語文學的古典式「多樣史學」(Polyhistorie)。由於現代歷史知識學的方法論是實用主義的，便與自然知識學的原子—機械論方法形成類似的知識學工具。⁴⁸

啟蒙時代的思想層面的轉變，自然也包括神學。與自然知識學和歷史知識學不同，啟蒙時代的神學並未對啟蒙思想有積極性的促動效力，它起到的是一種「違背意願的效力」(Wirkung wider Willen)，換言之，自然知識學和歷史知識學具有否定性的摧毀特徵，因而從正面促動了啟蒙時代的問題；神學則是從背面促動了啟蒙時代的問題。⁴⁹啟蒙思想本身在解決其問題時，仍然求助於一個不變的、教義上可證實的、與理解相符的真理樣式，這種真理樣式恰恰是傳統神學的反思所致力對象。所以，神學對啟蒙思想有儘管是間接的，然而亦是不可忽視的影響。此外，啟

47. 參同上，346頁以下。

48. 參E. Troeltsch，「論神學中的歷史方法與教義方法」，見《文集》卷二，745頁。關於啟蒙哲學的中文文獻，參L. 柏林，《啟蒙時代》，北京1989。

49. 參E. Troeltsch，「啟蒙運動」，同前，348頁。

蒙時代的「自然宗教」和「自然道德論」則是在對理性一啟示的二元論的批判的背景上出現的：自然宗教本身是從神學的古代傳統基礎上發展出來的，自然道德在神學體系中也有牢固的根基；自十七世紀以來，神學對宗派性教義的對立的克服，也促動了啟蒙思想的擴展。

自然宗教和自然道德論的實際效力在於：由超自然根據來支撐的正統教義思想被削弱，神學教義向宗教哲學和宗教倫理學轉移，基督教的實質喪失了超自然的、教會批准的啟示規約，成了自然真理的一種神性序言。⁵⁰這樣一來，神學就決定性地參與了啟蒙時代的整個知識學的自然體系的建構。宗教知識學的出現，依傍於神學，又對神學構成致命的威脅。

3.2. 德國唯心論，是歐洲啟蒙運動的反省形式，即理念批判表達式，它是德國啟蒙時代的文化史的後繼現象，並成為向十九世紀轉折的連接點。⁵¹

德國唯心論批判啟蒙的反思文化，它力圖更深層地把握精神及其內涵，由此揭示世界的意義。然而，德國唯心論作為一種現代知識學和生活觀的樣式，是從啟蒙運動產生出來，並建立在英、法啟蒙文化之上的。只不過，它的建構定向與英、法啟蒙文化針鋒相對：

50. 參E. Troeltsch, 「宗教的本質與宗教知識學」, 見《文集》卷二, 478頁。

51. 特洛爾奇的類型劃分, 受狄爾泰的影響。狄爾泰的《文藝復興和宗教改革以來的世界觀和人的分析》一書, 詳細分析了近代的現代思想, 並考察了這些思想與中古思想的關聯。他的分析至十七世紀。特洛爾奇想補全自十七世紀到十九世紀末的思想文化史。在對時代性思想的分析中, 狄爾泰具體運用了他的類型方法, 如對近代泛神論的分析。參W. Dilthey, 《文藝復興和宗教改革以來的世界觀和人的分析》, Göttingen 1970, 312頁以下。

如果說，英、法啟蒙文化的特徵是教條主義、經驗主義、共同感覺和懷疑，是功利主義的和原子個人主義式的倫理學，是主觀批判式的歷史觀、機械原子式的自然觀以及這種自然概念對所有思想領域的主導性影響，那麼，德國唯心論的特徵就是一種以認識批判和情感確信(Gefühlsüberzeugungen)為基礎的唯心主義，儘管在形式和內涵上有不同的樣式，它尋求一種浸透着普遍有效的、廣泛的理性善的倫理學，一種發生式的客觀的歷史觀，一種有機一動力式的自然概念，這個概念給自然設置大全的精神目的。⁵²

在特洛爾奇的理解中，德國唯心論並非僅指一種哲學思潮，而是一個複雜的歷史現象，一個包括知識學—思想層面、社會文化層面和政治層面的事件。因此，它構成了一種完全自足的具有內在統一性的現象，成為「現代思想的第二大類型」⁵³。德國唯心論的歷史前提，除了英法啟蒙時代的思想和社會實踐之外，最重要的是萊布尼茨哲學和德國敬虔派宗教運動，它們使德國的精神生活擺脫了中世紀的文化形態：萊布尼茨企圖在宗教問題上主張自律和主體自由，這就用啟蒙時代的理性—知識學要素平衡了新教傳統的宗教要素，但他是在一種帶有歷史目的論色彩的宇宙神學中做到這一點的，因此有效地阻止了德國思想向物質論和懷疑論轉移，相反，它引導出一種既不乏敬虔、

52. E. Troeltsch, 「德國唯心論」, 見《文集》卷四, 532頁。

53. 參同上, 534頁以下。

又涵括知識理性的「俗人基督教」(Laienchristentum)，觸動了新教思想走向另一個新境界：敬虔派。敬虔派推進了個體宗教性與傳統的客觀—教義式基督教的對抗。⁵⁴一旦敬虔派以宗教情感對抗教義主義和教權管束，並自稱「真正的基督教」，它便從根本上推進和更新了新教思想，並與反國家教會的啟蒙思想為伍了。與英、法啟蒙思想不同的是，德國啟蒙思想最終沒有走向徹底的無神論，而是走向有道德—宗教色彩的啟蒙思想，正是敬虔派的影響效力。

55

因此，德國啟蒙思想在一開始就帶有內傾性和抽象理論及私人宗教—倫理趨向，這種趨向亦影響了德國的一般政治—社會狀況：對政治和國民經濟的冷漠，追求純市民式的個體的精神貴族式的私人文化。這就解釋了為什麼德國啟蒙時代發生的更多是思想文化層面的變動，而非政治—社會層面的變動，也解釋了德國唯心論的出現：當英國啟蒙運動創造了一個工業—商貿國家，法國啟蒙運動創造了平權市民的激進的法權國家，德國啟蒙運動創造的卻是「父權絕對主義」(den patriarchalischen Absolutismus)和德國唯心論。⁵⁶

特洛爾奇稱康德思想為「認識論的唯心論」，它不僅克服了理智決定論的教義式形而上學的自然主義立場，也克服了感覺—經驗論的心理學；前一種克服是通過把實踐

54. 參E. Troeltsch, 「萊布尼茨與德國敬虔派的肇興」, 見《文集》卷四, 531頁。

55. 參E. Troeltsch, 「德國唯心論」, 同前, 539頁。以為啟蒙時代是一個全面反宗教或敵視宗教的時代的論點, 在歐洲和中國知識界都曾流行過。卡西爾曾對這種論點詳加批駁: 「啟蒙運動最強有力的精神力量不在於它摒棄信仰, 而在於它宣告的新信仰形式, 在於它包含的新宗教形式。」卡西爾, 《啟蒙哲學》, 濟南1988, 132頁。

56. 參E. Troeltsch, 同上, 540-542頁。

理性置於理論理性的方略達到的，後一種克服則是靠合符理性的實踐的個體目的之內在確知的命題。另一方面，康德通過關於天才的直觀創造力的論點，激發了一種「審美—倫理的個體主義」。這不僅有效地對抗了抽象理性的真理觀，開闢出一條認識論的路綫，而且引導出一種對歷史的認識和描述方式，以抵制理性化的歷史計算：歷史的影響關聯是「詩意地感覺出來」(poetisch herausfühlt)的。特洛爾奇以為，這種歷史觀和歷史批判就不再是完全排除神學式超自然的歷史判斷，而是要為這種判斷服務，因為超自然的歷史判斷在窺視人的作為。⁵⁷這就抵制了啟蒙運動要抹平超自然高度的趨向，其效力甚至伸展到社會哲學和政治學領域：重新提出人與人之間在人類學和歷史學意義上的不平等。

在德國唯心論時代出現的重要思想理念還有宗教—審美的人性理念，它是與古典希臘思想相銜接的新人文主義運動。在特洛爾奇看來，宗教—審美的人性理念作為一種歷史觀和生活感，代表了「歐洲文明兩大基本要素」之一，這兩大要素是基督教的要素和古典希臘的要素，兩者之間有根本差異。⁵⁸德國唯心論的天才文學以及狂飈突進運動表達了古典希臘的宗教—審美的理念，與啟蒙的反思文化對抗。隨後，德國古典文化已感覺到現代生活中理性的懷疑與情感的高漲、機械式的自然關聯與創造性的自由之間的巨大矛盾，並力求加以克服。⁵⁹

主體唯心論(費希特)和同一哲學(謝林)成為審美—倫

57. 參同上，551頁以下。

58. 參同上，553頁以下。關於這一理念與現代性的關係，參劉小楓，「審美主義與現代性」，見《今天》1994第一輯，186頁以下。

59. 參E. Troeltsch，同上，557頁以下。

理唯心論的哲學對應物，它們尋求解決康德提出的自由與自然、精神與物質的中介問題，其解決設想是，把兩者併入絕對意識。費希特提出絕對自我作為道德理性，以保障實在的整全，謝林則以自然哲學的方式來同一精神與自然、自由與感性的本體論差異。然而，費希特的先驗論和謝林的審美—神智論的自然哲學，均不及黑格爾的歷史哲學和施萊爾馬赫的倫理學有力度：在費希特和謝林，實在的統一最終又返回到一個給予的具體內涵——無論是國家，還是基督教的宗教性，與此相反，黑格爾從絕對精神的歷史來建構實在的整全，讓一切對立因素的和解在歷史的形態中實現；施萊爾馬赫克服康德倫理學的困境的方略是，在純形式的、先驗主體的意志規定中擴展道德的同一化，即在將道德與宗教分化開的同時，把人的德性加以宗教性地終極化。⁶⁰

德國唯心論實質上是對現代性問題的第一次解決嘗試：如果說啟蒙時代是現代的開端，亦是現代性問題的起點，德國唯心論恰好是一次綜合現代思想與傳統基督教思想的努力。然而，這種以思辨形而上學方式進行的基督教傳統與現代的自我理解的綜合，在十九世紀被打破了。

3.3. 十九世紀，在特洛爾奇看來，出現了一個暫時的了結，政治復辟、宗派教會強有力的反彈以及新冒升的法國自由主義、經驗科學、政治經濟學等實在科學，歷史一語文學的歷史學，中斷了德國唯心論的思想取向。在十九世紀，政治、社會、文化的生活世界中的問題突然趨於尖銳，現代世界的緊張以及現代原則中的矛盾日趨突出。但

60. 參同上，557頁，以及「倫理學的基本問題」，見《文集》卷二，565頁以下。

十九世紀並非僅是啟蒙時代和德國唯心論時代以及傳統基督教時代的互相拒斥的因素的單純強化，而是一種有獨特性的歷史構形，因此堪稱第三種現代世界之類型。⁶¹

十九世紀作為現代世界的一種類型，在時間上延至二十世紀初，它的特點與啟蒙時代和德國唯心論不同，即不是建立在思想或情感主張的基礎上的，而是建立在現代生活的經驗、政治結構的擴張之上的。十九世紀的思想充滿矛盾、混雜着諸多對立因素，相反，經濟—技術—社會事件的發展以及政治性的國家建構力量顯得有事實性的凝聚力量。十九世紀沒有一個主流的思想理念，只是在各種思想及其對立後面，潛隱着一股相對主義—歷史主義—懷疑論的基本思想潛流。

特洛爾奇基本上把十九世紀前期視為一個「復辟時期」(Restaurationsepoche)：政治復辟和教會復辟是「十九世紀最重要的社會歷史事件之一」⁶²。在思想上與政治復辟相關聯的是浪漫派思想。但是，復辟時期並非簡單的回潮或時代倒置，而是在啟蒙時代和德國唯心論時代的問題和思想基礎上的一次全面而深刻的運動。因此，浪漫派思想堪稱「獨特的現代思想之頂峰」。⁶³

獨特之處何在？在於浪漫派思想的雙重性：既是對現代性的批判，又是現代性本身的表達。浪漫派思想本身是在近代和啟蒙時代思想的土壤上發展起來的，它激烈批評近、現代思想，要求回復古樸，反理性主義，反對社會革命，反對國家的世俗化走向，反對法權的非道德化，要求

61. 參E. Troeltsch, 「十九世紀」, 見《文集》卷四, 616頁。

62. 參E. Troeltsch, 《基督教教會和社團的社會學說》, 同前, 602頁以下。

63. 參E. Troeltsch, 「十九世紀初的復辟時期」, 同前, 589, 592, 613頁。

恢復古代的封建的、教士的旨趣；另一方面，它又承接了啟蒙時代和唯心論時代的思想資源，推進了個體主義的基本原則：個體之不可重複、獨一無二的浪漫理念，是在唯心論思想的主體主義的前提上的推進，與十九世紀要把個人主義上升為國家和社會的建構原則的政治主張相呼應。⁶⁴浪漫派一方面要求維繫傳統的權力關係和身分制度，一方面又有個人主義—多元的一泛神論的唯心論，滲合出一種反啟蒙的神秘機體論式的權威思想，浪漫主義的個體主義和主體主義的人本理念也翻轉為一種非理性的、善挖苦的權力思想和民族國家思想。因此，浪漫派的思想不再是對現代性的理念基礎的內在批判，而是單方面地瓦解了啟蒙時代和唯心論的思想要素。⁶⁵

瓦解啟蒙時代—唯心論遺產，甚至瓦解古典浪漫主義思想的，又有獨立知識學的出現：十九世紀是各門知識學互相劃清界限、各自獨立和專門化的時代，它們力圖取消哲學對知識學的一統霸權和知識學中的形而上學要素，依獨立知識學的內在的認識原則來建立自身的方法論基礎。至十九世紀，自然科學才最終完全突破了充滿超驗預設的唯心論原則：數學、天文學、物理學、機械學，尤其是化學和生理學等新興學科，共同建構了關於自然的整體知識，在社會層面上與機器行為的推廣相並行。⁶⁶在人文科學方面，歷史學的推進已達到思想的歷史化，徹底解除了所有傳統規範和理念的效力，以致於在特洛爾奇看來，歷

64. 參同上，589頁。

65. 參E. Troeltsch, 《德意志精神與歐洲》，1922，15頁。我以為，海德格的思想是浪漫派思想在二十世紀的進一步推進。

66. 參E. Troeltsch, 「基督教的世界觀及其對抗思潮」，見《文集》卷二，同前，249頁。

史主義引致的問題是十九世紀的心靈機制中最嚴重的事態。⁶⁷因為，自然科學只是形而上學地威脅到精神，而歷史學則使精神相對化，從倫理上肢解了精神。⁶⁸

但是，十九世紀的知識狀況亦加巨了對現代性的批判反應，以致知識界的情形極為複雜混亂。在獨立的各種科學瓦解了唯心論時代的綜合或同一哲學的努力的威脅下，哲學反思又在重新找尋自己的位置，出現了更新過的先驗哲學，並向倫理形而上學或認識論—方法論的方向伸展，或向感覺經驗論、實證論、實用主義的準科學方向推進。儘管如此，十九世紀的哲學與啟蒙時代的科學教條主義和唯心論時代的形而上學思辨都保持了明確的距離。到十九世紀末，出現了審美主義的或社會學的現代文化批判，這是由「民主—資本主義文化」的困境激起的，它們都想為社會和文化找到新的根基，但在特洛爾奇看來，又都沒有能提供一個明晰、可信的定向。

對絕對的渴求是一個相對主義時代的結果，因此，這種渴求的滿足也不過是從相對與絕對的對立中建構出來的，這一對立依然留存在對它的一切解決之中。⁶⁹

自十九世紀以來，一種統一的世界觀已不可能產生出來，只有各種不同的世界觀的多元競爭和相互排斥的局面。應該說，這種局面還延續到當今的知識狀況。⁷⁰

67. 參E. Troeltsch, 「十九世紀」, 同前, 628頁。

68. 參E. Troeltsch, 《德意志精神和西歐》, 同前, 169-210頁。

69. E. Troeltsch, 「十九世紀」, 同前, 645頁。

70. 參羅蒂, 《後哲學文化》, 上海1992; 弗·多爾邁, 《主體性的黃昏》, 上海1992。

在政治—經濟—社會層面，1840年代在特洛爾奇看來，標誌着與傳統的完全斷裂和無法逆轉的世界革命。經濟—社會層面是資本主義，政治層面是帶民主色彩的帝國主義正式登上世界舞台。⁷¹資本主義是十九世紀的真正統治者，它表明社會—經濟結構的基本轉變：封建時期的家族—農業型的家庭經濟只是退化性地在保持其延續性；家族—行會式的勞動和生產機制的特徵是勞動產品與個體有直接關係，如今，這種機制被嚴格勞動分工的組織化大工業逐漸取代，商品生產的機械化對社會生活形態產生了全面影響，一種理性化、計算式的心性建構起來，敬虔、情感和信賴的心性讓位於計算和紀律，個體和社團關係讓位於階級關係，社會的紐帶是理解、計算和契約。⁷²

作為文化制度的資本主義由理性主義、新教和自律論孕育出來，又把這些要素揚棄了，以致於十八世紀的個人主義顯得是一種過渡性的文化要素。⁷³特洛爾奇看到，在十九世紀的政治空間中的社會運動，顯露出重新集體化的趨向。國家形態的發展儘管在經濟—社會的激進變革影響下，進一步脫離封建等級型的政治形態，並在立憲主義和自由主義的思想促動下朝民主政治發展，但國家主權的民族主義和實際政治的帝國主義作為資本主義的擴張訴求，正日益抑制啟蒙的主體自由的世界政治原則和個體的自我設定原則。至十九世紀末，政治狀況已經是官僚組織化和軍事化的國家紛紛在竭力形成，政治理念進入歧性局面：一方面是民主理念，它建立在法權原則之上，並建構相互

71. 參E. Troeltsch, 「十九世紀」, 同前, 618頁。

72. 參E. Troeltsch, 同上, 635頁。

73. 參E. Troeltsch, 《德意志精神與西歐》, 同前, 134-166頁。

制約的世界各國的聯盟，另一方面是無限擴展的沙文主義理念。特洛爾奇以為，二十世紀的政治狀況將在這兩種理念之間搖擺。⁷⁴

四、基督教會和信仰的現代狀況

特洛爾奇對現代世界的類型分析，表現出一種分析的領域劃分模式，這就是他在關於現代世界的分析總論「現代精神的本質」中做出的區別社會—政治—經濟形態與哲學—科學—文藝—宗教倫理的思想形態。這兩種形態儘管是有關聯的——特洛爾奇在分析時，亦力圖把握其內在關聯，但畢竟是有區分的。當我們在考察基督教的現代狀況時，同樣應當注意兩個不同的形態：教會狀況屬於社會層面的題域，神學狀況屬於思想層面的題域。

在以民主主義—資本主義—帝國主義—技術性的政治—經濟處境中，基督教會的社會位置發生了根本性的改變。十九世紀被特洛爾奇稱為教會、神學、宗教學和哲學「最冷清、最荒涼的時代」。⁷⁵基督思想所面臨的是唯物論、實證論支撐的反基督的無神論激進主義思潮；在社會層面，一方面是傳統型教會的保守主義回潮，另一方面則是新興無產者階層對教會的憎恨，以至對整個基督教的憎恨，因為，他們不會區分不同的基督教，與此同時，在社會的其它階層，又出現了新增長的宗教需求。⁷⁶

74. 參E. Troeltsch, 「十九世紀」, 同上, 639頁。

75. 參E. Troeltsch, 「神學和宗教的當前狀況」, 見《文集》卷二, 2頁。

76. 參E. Troeltsch, 「信仰自由」, 見《文集》卷二, 138頁。特洛爾奇論及基督教會的現代狀況的主要論文大多收集在《文集》卷二之中：「當前的宗教運動」, 22頁以下；「德意志諸國的宗教」, 73頁以下；「當前生活中的教會」, 91頁以下。

因此，基督教的現代狀況的總體情形是，自啟蒙時代以來，基督教被剪斷成碎片，這是基督教在現代資本主義社會形態中的處境性反應。有兩個主要方面尤值得關注：1.宗教復興：哲學化的教化宗教(尤其泛神論色彩的審美主義趨向)，各種小群一教派的出現，神智—靈恩運動等等，已然使基督教的現代形態出現了教義中立和教會中立的基督教，基督教的傳統內在化、個體化了；2.正統教會與現代世界持續對立，正統教會堅持教義的大教派式教會治權(ein dogmatisch-konfessionelles Kirchentum)，頑強抵制啟蒙時代以來對教義和教會的瓦解，堅持鞏固自己的正當性，這種排斥性的教會——大教派立場日益趨向取消基督思想的理念形態，但由於大教派的國家支撐被削弱，大教派已無力在政治層面掌握現代世界，只有在精神上與之對抗，可是，由於它本身削減基督思想的理念形態，就使得精神抗衡日益困難和乏力。正統大教會雖然仍然存在，卻日益成為現代世界中的一個日益退縮的社群，大多數人的宗教生活不得不開始另尋新徑。⁷⁷現代世界的宗教狀況是：碎裂性的無神論的非宗教性、大教派復舊的宗教性、新的宗教形式和自由的基督教併存，以致無法看到宗教之未來發展的確定方向。⁷⁸

基督信仰的主要對抗思潮是自然科學和新人本主義，前者引致唯物主義和一種連貫、統一地說明世界的方法和思想，結果是把生活倫理導向自然主義；⁷⁹十八世紀以來的新人本主義提出一種精神的總體生命的理念，它已奠定

77. 參E. Troeltsch, 「十九世紀初的復辟時期」, 同前, 612頁以下。

78. 參同上, 649頁。

79. 參E. Troeltsch, 「基督教的世界觀及其對抗思潮」, 同前, 230頁。

了審美一元論的成形基礎。但新人本主義本身又遭到十九世紀的實證論、悲觀主義哲學、達爾文主義和懷疑論的威脅，進化和總體福利的增長成為一種理念，構成另一類型的反基督教的思潮。「人的族類理性(Gattungsvernunft)是唯一有意義的，是普遍的無疲倦的進化中唯一可理解的要素，它代替了上帝神性的位置」。⁸⁰這不是一種個別的主張，而是現代世界的知識學的一個持久的思想類型。

在現代思想狀況中，不是基督信仰的局部受到損害，而是整個信仰的根基已成問題，不只是聖經中的超自然主義立場面臨威脅，而是基督信仰的整個理念的宗教道德內涵已受到威脅。當近代自然知識學的自然主義使聖經的超自然主義式微，與聖經的超自然主義緊密相關的基督教上帝觀、世界觀和人生觀就面臨困境。在特洛爾奇看來，基督神學的反應，既不宜是簡單地對抗現代知識學，固執於傳統教義，也不應是放棄傳統教義，另設一類新的基督教信義，恰當的反應當是，對現代知識學作深入剖析，並對基督教義重新作出解釋，以便消除與現代思想的緊張對立。

自然科學的自然原則的決定論必然導致一元論，它把精神當作從實在的封閉循環中產生出來的一種自發力量排除掉了。唯物論是實在的唯一自我封閉的體系。可是，唯物論本身正是反駁自己的最好對手：自然以及所有人們賴以認識它的法則，在唯物論中只是一種人的精神中的實在，從這一意義上說，唯物論恰恰是精神的產物。唯心論強調精神優先於自然，是有其根據的。新康德主義或實用主義都最終無法根本取消形而上學。

80. 參同上，237頁。

至少，形而上學不能避開這樣一個簡樸而須慎微的任務：從認識論出發，回答精神與自然的基本關係問題，由於這種基本關係包孕在每一個別事件之中，因此對它的詢問是直接形成和無法避免的。⁸¹

但是，形而上學唯心論克服唯物論的努力，並不等於聖經的超自然主義立場能得以恢復其思想力量。克服唯物論也無法給傳統的基督信仰創造呼吸空間。宗教信仰必須借助於自己的資源和力量，自己為自己創造呼吸空間。但是，基督信仰與唯心論仍然有內在的親緣關係。

基督信仰的力量依然首先在於人的存在的自由和德性問題。康德已致力把基督信仰的力量引向實踐域。但是，對道德律令的直覺論的規定，受到現代歷史學和心理學的道德分析的攻擊：任何道德律令都是相對的。倫理問題儘管構成了現代哲學思想的焦點，卻很難見到有份量的宗教一形而上學的解決之道。特洛爾奇以為，只有唯心論才能給倫理奠定基礎，因此，基督教的唯心論就有了其存在的位置：律令並非是最高的，目的才是最高的，這個最高的目的就是賜福：「賜福意味着，在愛的國度中與上帝的神聖的愛意的個體性融合，這種賜福是福音最內在的核心」。⁸²只有靠基督信仰的資源，形而上學唯心論才會保持其內在的份量。

就基督教的信理而言，在現代思想語境中的最大困難

81. 同上，245頁。

82. 同上，261頁。舍勒的基督思想在這一點上與特氏非常一致。參 Scheler, *Problem der Religion*, Bonn 1972, 130頁以下。

在於一元論的擴展。有諸多不同種類的一元論：唯物主義一元論、審美主義一元論、唯心主義一元論(所以，基督信理不能等同於唯心主義，還必須看是哪一種唯心主義)。一元論的宗教影響也不可忽視：宗教史正趨向於一種「倫理—宗教的上層世界」(Überweltlichkeit)，有神論成了從哲學形式上來把握的最高宗教階段的上帝概念，泛神論神秘主義只是一種癱軟的宗教現象——舊的宗教形式在動搖，而宗教心力又沒有勇氣靠自己的力量重振自己的追索。儘管如此，這些宗教現象表明，有神論的敬虔心力並未衰歇，因為，現代世界中的所有宗教心力都是由此產生出來的。古代的超自然主義被現代知識學抵毀了，這種抵毀促成超自然主義立場的精神化和內在此，即向主體和個體領域轉移：出現個體的有神論(費希特、晚期哥德)。但是，基督信仰的重振，不能與這些思潮攜手，因為，它們與基督信理根本矛盾。

基督信仰的重振能否與審美主義世界觀及其信仰攜手呢？回答也是否定的。審美主義帶有很強的宗教性，但這種宗教性與基督宗教的品質根本對立。由於沒有一種唯一的審美理念，而是有許多種審美理念，每一種都有自己的相關的實踐理念，因此，德國早期審美主義(如古典文學類型)就顯得是對自然宗教的詩意的美化。⁸³況且，審美主義力圖復興的古希臘審美思想與貴族制和奴隸制有制度性關聯。更根本的問題是，審美主是一種一元論，而基督信

83. 參E. Troeltsch, 同上, 276頁。德國現代思想史上的審美主義思潮相當複雜，由席勒肇興至尼采，中經浪漫派的嬗變。就十九世紀中期言，青年德意志運動的思想是一個重要關鍵轉折：神性彼岸之維被取消了。早期宗教性的浪漫主義(F.施勒格爾、諾瓦利斯)經此轉變為反宗教的審美主義(尼采)。有關青年德意志的中文文獻可參勃蘭克斯，《十九世紀文學主流卷六：青年德意志》，北京1986。

理「徹底地貫徹位格與非位格的區別，理念與實在的區別，精神道德價值與自然的區別，上帝與世界的區別」。

84

但特洛爾奇又拒絕把基督教信理的彼岸理念完全等同於二元論，彼岸理念僅表明，精神與上帝的親緣關係，表明精神僅只在上帝之中找到自己生命的源泉。況且，基督教信理並不同於教義，教義經常只是一些信理的殘渣；再有，基督教信理不可等同於一種歷史性的反對異教思想的態度。基督教信義真正的核心是：人在永恆之光中和上帝面前的轉變，人的生命不受碎裂的、迷亂的世界衝動的制約。在基督教中，並沒有一種原則性的二元論，但是，也沒有任何對世界生命的無前提的認可，以為它是自身的目的。⁸⁵基督教信義確把生命的高揚視為倫理使命，但基督教信義也不能等同於單純的倫理學或倫理訴求，基爾克果的或此或彼已表明基督信義與倫理的牴牾。基督教倫理是以超時間的真理和目的為取向的，它拒絕依恃世界行為的迷亂的多樣性。一般倫理與基督教倫理的差異正在於：基督教倫理的基點是，從生存的自然—感性的規定走向精神—德性的位格，從自然—感性的社群走向屬靈之國度。屬靈的國度才有永恆持存的意義，按基督教信義，這才是人之生命的意義之所在。

基督教信義非常看重受苦經驗和生命經驗，它的取向是超越的世界：上帝。因此，審美主義的倫理相比之下就過於狹小了：

84. 同上，279頁。

85. 參同上，281頁。

正是由於基督教，一種對超逾自然和感性的人之生存的評價才變得強有力，並開啟了指向性情的永恆而又單純的善的前景，但德性完滿並非意味着，指望一勞永逸地擺脫自然之手，毋寧說，德性之完滿是一勞永逸地與現存的自然的二分化，然後才在爭鬥中重新贏回自然這一為德性搏鬥付出的最高代價。⁸⁶

從這些論斷來看，特洛爾奇認定的是一種和解的二元論。二元論亦有種種不同的形態：柏拉圖式的二元論、諾斯底式的二元論、道家式的二元論。基督教的二元論的獨特之處在於和解性：即上帝的成人。問題是，人從何處得到信仰的根據，回答是：神性的啟示。然而，恰是神性的啟示理念本身在現代思想中遭遇到困難。前述的思想狀況和知識狀況的分析已表明，現代思想的趨向是轉向此岸，轉向對世界的自然性解釋，彼岸世界的存在被取消，一切思想都成了歷史的階段發展的相對物。基督教的神性的得救意志是上帝啟示的，它雖然不是非歷史的，但也不是歷史演進式的。自啟蒙時代以來，這一神性啟示的理念已遭質疑：世界並非上帝思想的成品，而是世界自身的力量和目的的成品，這些力量和目的都是歷史性的；儘管世界的形式不可認知，但人們為了生命的進程，必須認知生命進程的價值和目的。然而，生命進程的價值和目的也得從歷史生成的整體觀來理解和把握。這樣一來，歷史思想就成

86. 同上，292頁。

了一切世界觀和生命價值及目的的基礎。現代世界是一個歷史思想的時代。⁸⁷基督思想在現代知識狀況中，最強大的對手就是歷史思想。

基督教思想在現代思想狀況中，要堅持的不僅是人的自我伸展的結局在上帝的自我陳述之中，而且是歷史發展的結局也在上帝的自我陳述之中。確認其它宗教的歷史性，只會強化對絕對的上帝的自我陳述的確認，對不可逾越的真理的確認。這是否意味着：基督教思想是一種封閉的世界觀，而歷史發展的思想是一種開放的世界觀呢？特洛爾奇試圖指出歷史演進的世界理解的內在性趨向：從宇宙向歷史演進，是由主體性負擔的，從嚴格意義上講，歷史發展的學說只是在精神之內才存在。實證論和唯物論的歷史發展觀又是不可能成立的，因為它們恰恰沒有認識到精神的獨立性。

基督信仰從上帝的自我陳述出發，「只有在上帝的自我陳述中，信仰才找到一個穩固的安歇點」。⁸⁸只有如此，在一切變換和發展中，人類才有一個持存的真理，儘管這一真理是在個別歷史之中顯露出來的。在這一意義上，特洛爾奇打稱肯定歷史知識學，這意味着，即便肯定歷史知識學的探索，也可論明上帝的啟示。

問題事實上不在於：究竟這種啟示是否可能，而在於，我們是否可以在我們的宗教中事實性地敬仰這種啟示。⁸⁹

87. 參同上，330頁。卡西爾描述過，宗教與歷史的緊張關係起於啟蒙時代，這種緊張催生出一種新的宗教知識理念。參卡西爾，《啟蒙哲學》，同前，178頁以下。

88. 參Troeltsch，同上，311頁。

89. 同上，317頁。

由於對上帝的啟示之信仰的舊支撐者(神蹟、先知之言、靈賜)在現代知識學狀況中，已然失去份量，宗教歷史知識學將可能成為啟示信仰的新支撐者。當然，啟示信仰最終是由「內在經驗」、由認信來確認的，它是一種精神力量，除此之外，別無證明。但絕對啟示總是在具體歷史的處境之中的，因此，通過歷史知識學也能為啟示信仰提供說明。比如，通過宗教歷史學可以證明：基督教即便不是最高的宗教，也是絕然新異的宗教，它超逾了種種自然宗教。從根本上說，基督教不是宇宙論式的宗教，因為上帝在歷史中啟明自己，在歷史中的上帝啟示才反過來把此世人生的意義引向彼岸，並由此給此世奠定了根基。作為宗教的基督教仍會以難以預料的歷史形式發展，但基督教最根本的泉眼已在耶穌的位格中一勞永逸地確定了。⁹⁰

可以看出，面對現代知識狀況，特洛爾奇力圖從本體論上堅持基督信義，同時又不否認基督信義與現代各種「主義」思想的衝突，以及與歷史的衝突。由於上帝的自我陳述是絕然異質的話語，而這一話語又是在此世的歷史中道出的，緊張和衝突不可避免，這種張力不僅在歷史中，也在教義學之中存在。基督信仰之力量不在於解脫矛盾、衝突和緊張，而在於承負。從神學上講，基督教的啟示思想方面如何與基督教的歷史學方面諧調，即作為上帝之言的基督品質(Christlichkeit)如何與作為歷史中的宗教的基督教(Christentum)相諧調，用哲學語言講，本體與歷史

90. 同上，321頁。神學傳統的上帝證明方式是本體論的證明，它與當時的知識學語境相關。值得充分注意的是，在現代知識狀況中，特洛爾奇提出了歷史學的上帝證明，舍勒提出了社會學的上帝證明(參舍勒，「基督教的愛理念與當今世界」，見劉小楓主編，《二十世紀西方宗教哲學文選》，上海1991，下卷，1086頁以下)。布爾特曼的生存論的上帝證明和潘能伯格的「啟示即歷史」的命題實際發展了特氏思想，P. Berger則實際推進了舍勒的證明方式。

的關係究竟如何，就是一個最重要的現代神學的社會學—歷史學的課題。

五、神學的現代形態的建構

作為神學思想家、社會理論家、歷史學家和哲學家，特洛爾奇尤其關注的問題是：自宗教改革以來，歐洲的理念形態的一統局面日趨裂散。第一次世界大戰的爆發，使特洛爾奇相當悲觀地認為，統一的歐洲思想形態已一去不復返，文化理念的相對主義的分裂，將是未來最困難的問題之一。⁹¹

神學在現代思想和知識狀況中的處身位置如何，它的形態應該如何，也就是說，神學的傳統形式—釋經學和教義學，是否應該與現代知識狀況相協調，為彌合文化理念的分裂作出努力？這是特洛爾奇的神學意識的重要意向。特洛爾奇提出了「知識學的神學」(Wissenschaftliche Theologie)或「自由的神學」(liberale Theologie)的構想，以調整基督神學的未來發展方向，使神學有效力地與現代知識學狀況相適，並有力地對各種現代主義思想作出反應。

自本世紀初的基要主義和新正統派神學思潮的出現，自由派神學(施萊爾馬赫、里奇爾到歐韋貝克和特洛爾奇)遭到教會神學的強烈抵制，它們分別代表了教會基督教中的小群(基要主義)和大教會(新正統派)對神學的現代轉型的抗拒。但是，對自由派的批評很多，自由派的神學立場

91. 參E. Troeltsch, 「十九世紀」, 同前, 649頁。李歐塔的「後現代論」實際與特洛爾奇的論斷相銜接, 他描述的「後現代」恰是一幅相對主義的圖景。參李歐塔, 「後現代狀況」, 見羅青編, 《什麼是後現代主義》, 台北1989, 161頁以下。

究竟如何，漢語神學界卻不甚了然。事實上，自由派神學的論點和思想立場並不完全一致。例如，特洛爾奇對里奇爾的神學倫理學化的主張就持反對立場。特洛爾奇顯然看到，基督信仰的根基，在現代社會中，已不再是救恩經驗(Heilserfahrung)，而是宗教性的道德生活觀，這要求神學向倫理學的轉移。但這裏有兩個神學上的困難：1.基督信仰轉換成一種倫理態度，傳統的教義內容是否還能得到保障？這是一個教義學之內的問題，所以，2.要考慮的是，基督信仰的教義原則與知識學的關係究竟如何，神學與現代知識學能否「併立」(Zusammenstehbarkeit)。就神學思想史來看，神學與人文知識學的「併立」並無問題，神學從誕生之日起，就在融揉、協調信仰與知識學的關係，並採納過新柏拉圖主義、亞里士多德主義。問題關鍵在於，自文藝復興和啟蒙運動以來，神學思想自身中包涵着的知識學原則(無論柏拉圖主義或亞里士多德主義)均面臨嚴重挑戰，這是基督神學的危機的實質。⁹²

因此，特洛爾奇提出，神學的首要任務是自身知識學基礎的轉型，把現代知識學(歷史學、社會學、語文學、哲學)引入神學，成為神學的基本結構要素，以便使神學有能力進入現代世界，進入現代知識學領域，從而進入現代性問題。特洛爾奇並不想否棄大教會和小教派對現代世界的教會或宗派神學式的反應方式，他只是認為，這種反應方式是非常乏力的。他企求在大教會的教義神學和小教派的反文化的激進屬靈論之外，開闢一條基督神學的現代道路。由於這一神學取向不依持教會或宗派立場(無論大教會還是小群)，而是依據知識學的立場，因此是自由

92. 參E. Troeltsch, 「基督教的世界觀及其對抗思潮」, 同前, 230頁。

的、宗派或教會中立的神學；由於知識學的認識原則，取代了教義的認識原則，這種神學取向就是知識學的。

用(歷史)知識學原則來取代教義原則，⁹³在教會神學中當然會引起強烈反彈。特洛爾奇堅持這樣做，有兩個根據：首先，教義本身不等於上帝的話，它同樣是一種歷史中人(教會)的知識的建構；再有，教義式的神學知識結構是神話式的，它已不能抵制現代知識學的進展力量。通過用知識學原則來代替教會的教義學原則，特洛爾奇的意圖是，要使神學成為現代知識學中的一學，而非被排除在現代知識學的效力範圍之外。只有這樣，才能消弭教會的神話知識與現代知識學的衝突以致教會倫理與世界的文化倫理的衝突。在這樣做時，基督信仰的核心並未被否棄，因為，神學的知識學化，置換的僅只是神學的知識框架，而非神學的內涵—基督信義本身。通過神學的知識學化，神學就能把基督福音引入現代知識域，與各種現代思想在相同的知識學語域中抗辯。

我想通過考察特洛爾奇對教義學(Dogmatik)的知識學轉換，具體地說明他的神學意識。特洛爾奇的教義學思想主要表達在他為《歷史與現實中的宗教[百科全書]》(RGG)所寫的二十六個條目和《信仰學說》一書中。在《文集》卷二的前言中，他曾申言，他將致力建構一種神學的新形態，甚至是整個全新的形態，即以批判的先驗哲學為基礎，採納現代知識學的各專門學科的知識材料，自由地展開神學思想。⁹⁴在此框架下，神學將向宗教哲學、

93. 參E. Troeltsch, 「論神學中的歷史方法和教義方法」, 見《文集》卷二。

94. 參E. Troeltsch, 《文集》卷二, 同前, V II頁。

宗教社會學、宗教歷史學和宗教倫理學轉移。對當前的思想處境而言，最重要的將是宗教哲學和倫理學。教義學的轉換是整個神學形態的現代轉型中的一個部分，也許還是最關鍵、最困難的部分。

《信仰學說》一書論述的內容，是傳統的教義學的內容。然而，教義學變成了信仰學說，意味着什麼？首先意味着，對信仰的描述，不再以教會的規定為理論預設，而是以知識學原則為預設：

這是在知識學—宗教哲學的基礎上來闡釋信仰思想，並且承認現代知識學思想對實踐的精神有教育和諮詢作用，即便實踐的精神在自己的信仰之中是完全自為和自立的。⁹⁵

這樣一來，信仰學說就不再與教會教義(Dogmen)相關，但又關涉到教義學的內容(信仰)，這種信仰描述不僅對教會擬定的教條保持中立，也對僅由釋經來建構的教條保持中立。

教義學向信仰學說的轉換，如特氏自己所言，是追隨施萊爾馬赫，⁹⁶它有兩個結果：一、傳統教義學有可能成

95. E. Troeltsch, 「教義學」辭條，見《歷史和現實中的宗教》(RGG)，卷二，109頁。

96. 特洛爾奇自稱在現代神學家中，他與施氏最靠近。參E. Troeltsch, 《信仰學說》，同前，190頁。自施萊爾馬赫，闡述基督信理，不再用「教義學」，而是「信仰學說」，這意味着基督信理的言述基礎不再是教會的信仰規定，而是人文知識學；同樣，對基督信理的歷史描述，不再是「教義史」，而是「神學思想史」。這並非僅是形式的改變，也涉及信理論述的內在邏輯。試比較施萊爾馬赫以來的系統神學經典(至潘能帕格)的章節順序。由此，我們也可以理解，為何巴特要突出地堅持用「教會教義學」的名目來闡述基督信理，其反特洛爾奇的意圖是明顯的。

為現代人文科學中的一個學科和專業；二、信仰理論的個體化，即信仰理論成為個體性的(而非教會性的)認信表達。

就第一個結果來說，由於信仰的論述和論證根據，已不再是教會的教條式規定和聖經神話的引論，而是現代人文學的原則和資源，信仰論就可以進入人文學的知識規則，成為一門人文學，一門實踐的神學專業；就第二個結果來說，教義學轉向信仰理論之後不再代表某個教會宗派或教派的認信，只代表闡述這一信仰學說的神學者個人的認信，一如人文學者只代表他個人自己在營建某種學說，而不代表某個社會集團或組織。特洛爾奇以為，「在一個教會中不同的教義家的個體多樣性(individuelle Mannigfaltigkeit)」將構成現代基督教思想的面貌。⁹⁷這兩個結果都並沒有導致基督信仰的認信和確認喪失，相反，它使基督信仰學說成為一門新型的(現代的)神學學科。

這種神學形態的轉換，按特洛爾奇的構想，分為三個階段：一、建立宗教哲學和倫理學的基礎；二、在此基礎上展開神學言述和知識的重構；三、建立基督信仰的學說和倫理思想。第三步驟將是最重要、也是最困難的。⁹⁸轉換後的神學形態，將是一種以宗教哲學和倫理學為主體的神學百科。⁹⁹教義學的形式被拋棄，但教義學的實質內涵——信仰的確信保存下來，因此可以說是一種「實質的教

97. 參E. Troeltsch, 「[宗教史學派]的教義學」, 見《文集》卷二, 517頁。

98. 參E. Troeltsch, 《致Hügel書簡1901-1923》, K.E. Apfelbacher / P. Nenner編, 1974, 93頁。

99. 參E. Troeltsch, 《信仰學說》, 同前, 1頁。G. Ebeling實際在走此路, 參G. Ebeling, 《神學研究: 一個百科性的取向》, Stuttgart 1977, 9頁以下。

義學」(die materiale Dogmatik)。¹⁰⁰為什麼倫理學在新的神學形態中佔有重要地位？如果我們注意到，自啟蒙運動以來，社會生活形態已發生了根本性的變化，就會理解特洛爾奇的甘苦用心：在傳統社會中，基督教倫理與整個社會的政治—經濟結構是相協調的，並共同構成一個統一的結構。在現代性中，基督教倫理與社會機體分離了，被現代社會的結構轉型推拒開了，基督教思想必須面對現代倫理的挑戰。現代倫理的基本形態是分離性的，一統倫理的形態已不復存在，各種新的社會結構要素形構成經濟倫理、知識人倫理、市民倫理、國家倫理。神學關注倫理是時代的使命，但不是倫理學化。特洛爾奇的方略是把社會學引入神學，由此探索基督教信仰在現代社會中的效力。

教義學的形態轉換，只是特洛爾奇致力建構神學的現代形態的一個部分，就實際的建構而言，還包括宗教社會學、宗教歷史學的建構，這些建構本身，就不是一種古舊的神學樣式的轉換，而是一種全新的、開拓式的神學建構，他的「基督教會和社團的社會學說」，成為基督教社會理論的開創性經典著作，《基督教的絕對性與宗教史》則成為基督教歷史哲學的開創性經典著作。

神學形式的轉換，並非放棄其教會性的負擔，相反，人文—社會知識學的神學能給未來的牧師和神職人員提供

100. 參H.-J. Birkner, 「信仰學說與現代性的經驗」, 見《特洛爾奇研究》卷四, 同前, 333頁。實質之處何在？上帝的啟示。巴特反特洛爾奇, 堅持聖經之言的獨立不依的真實力量, 似乎特洛爾奇看輕啟示在基督信仰學說中的決定性位置。事實上, 特洛爾奇同樣看重啟示。特洛爾奇與巴特的分歧並非在於是否重視啟示不可位移, 而在於如何理解啟示。(參特洛爾奇給RGG寫的「啟示」辭條, 中譯文見劉小楓編, 《特洛爾奇文集1: 基督教與現代》, 即將由香港道風出版社出版。)應當注意的是, 特洛爾奇為什麼及如何引伸出啟示與神學的關係, 究竟什麼是神學。對特氏的這一問題, 當從現代性困境以及神學在現代知識語境中承受的壓力來把握。

一個良好的人文—社會科學的知識背景，使他們能切實地把信仰和福音帶入現代文化社會的語境。在這一意義上，自由神學是一個中介者，它應消彌教會傳統與現代世界及其文化的隔絕和敵對。特洛爾奇希望新教原則能給個體信仰提供更多自由空間，不像天主教會那樣，個體信仰仍然沒有獲得這種空間。

然而，拒絕接納特洛爾奇進入柏林大學神學系的，又正是新教的教派。接納他的既非新教，也非天主教，而是現代知識學術的基地—大學中的人文—社會科學領地。通過特洛爾奇的命運，我們可以思考漢語神學的命運。我懷疑，中國的神學形態如果只有教會神學樣式，而沒有人文—社會知識學的神學樣式，能否適應正日益擴張的現代生活和思想的處境。

Blank Page

此頁為空白頁